

„SZOLGÁD VAGYOK ÉN...”
A SZOLGÁRA VONATKOZÓ KIFEJEZÉSEK
A HÉBER ÉS GÖRÖG BIBLIÁBAN

CSALOG ÉSZTER

ABSZTRAKT: Az úr-szolga viszonyra vonatkozó kifejezések, törvények, történetek fontos szerepet töltenek be az Ó- és Újszövetség lapjain, nem utolsósorban azok spirituális vonatkozása miatt. A héber Bibliában több mint 700-szor használt kifejezés az עֶבֶד, amely mindenféle típusú szolgát jelenthet, ezért leginkább a szövegkörnyezet az, amely eligazít bennünket a pontos értelmezést illetően. A szolgákra és rabszolgákra vonatkozó rendeleteknek több párhuzama ismeretes a környező ókori népek törvényeiben. Ezekkel összehasonlítva a mózesi Törvény legszembeszökőbb sajátossága, hogy nem csupán az izraelita szolgákat és rabszolgákat, de az idegen származásúakat is védi a megalázó, sanyargató bánásmódtól. A tanulmány foglalkozik néhány konkrét esettel, köztük olyannal is, amikor (látszólagos) ellentmondás feszült a tórai rendelkezés és a gyakorlat között. A tanulmány második része a *Szeptuaginta* fordítási megoldásaira tér rá. Kiviláglik, hogy a szolgára vonatkozó egyes szavakat a fordítók saját fordítási szokásaiknak megfelelően hol mechanikusan, hol a kontextust messzemenőig figyelembe véve, illetve olykor a korabeli jogállapotokra való tekintettel adták vissza. Ezeket a szempontokat együttesen szem előtt tartva lehet értelmezni pl. a δοῦλος háttérbe szorulását a *Pentateukhoszban*, vagy a עֶבֶד eltérő megfeleltetését a *Genézisben* illetve a *Királyok első és második könyve*ben. Végezetül az újszövetségi szóhasználatot vizsgálom meg, amely csak részben egyezik a *Szeptuaginta* megoldásaival. Elemzem a δοῦλος és a διάκονος használatát is, amelyek eltérő jelentésárnyalatot fejeznek ki – előbbi az ura tulajdonaként tekintendő rabszolgát jelent, akinek a kor szokásainak megfelelően változatos beosztása lehetett, utóbbi viszont feltételezi a szabad akaratból történő szolgálatot. Végül szó esik a Pál által egyszer használt ἀπελεύθερος – „szabados” – terminus technicusról és annak jogi aspektusáról is.

KULCSSZAVAK: Héber Biblia; görög Újszövetség; Szeptuaginta; bibliai exegézis; rabszolgaság az ókorban; adórszolgaság

Az úr-szolga viszonyra vonatkozó utalások az Ó- és Újszövetséget egyaránt keresztül-kasul behálózzák. Az ide tartozó kifejezések jól beleilleszkednek abba a tekintélyi rendbe, amely a Biblia alapján mindenfajta típusú kapcsolatot – Isten és ember, ember és ember, sőt ember és láthatatlan lények között – jellemez. Az alábbi tanulmányban az egyes igehelyek elemzésével, a héber és görög szavak vizsgálatával ezt a viszonyhálózatot szeretném áttekinthetővé tenni, annak számos árnyalatát megvizsgálni, hogy ezáltal a Biblia számos – látható és láthatatlan világra vonatkozó – mondanivalója érthetőbbé váljék.

I. A héber Biblia (Ószövetség)

A héber Bibliában a „szolga” fogalmat csaknem mindig a héber עֶבֶד adja vissza – több mint 700-szor találkozunk vele a héber Biblia lapjain. Női megfelelői, a נַעֲמָה illetve az אִמָּה már ritkábbak: 58-szor illetve 50-szer fordulnak elő.¹ Az עֶבֶד leggyakoribb jelentése a „más szolgálatában álló, annak munkát végző ember”. Kettejük viszonya, a szolgaság időtartama és a szolga munkaköre igencsak eltérhet az egyes esetekben, hiszen vonatkozhat önkéntes munkavégzésre előre kialkudott bérért (lásd Jákób és Lábán szerződése);² adósrabszolgára, akit egy idő elteltével kiválthattak vagy kiválthatta magát; vásárolt (idegen származású) rabszolgára, hadifogoly-rabszolgára, illetve ideiglenes kényszermunkára is.³ Egyes esetekben nem is állapítható meg teljes bizonyossággal, hogy melyik kategóriáról van szó. A legrészletesebben bemutatott עֶבֶד-ről, Ábrahám rangidős szolgájáról (עֶבֶד יִצְחָק בְּיָתוֹ, 1Móz 24,2) például nem derül ki, milyen módon került urának szolgálatába. Csak következtetni tudunk, hogy ő a damaszkuszi származású Eliézerral azonos (1Móz 15,1) és talán még a Harránban szerzett „lelkek” (עֲבָדִים) közül való (1Móz 12,5), akik végigkísérték Ábrámot/Ábrahámot vándorlása során.⁴ Életkorából egyértelműnek tűnik, hogy szolgálata egész életre szolt Ábrahám mellett, akinek teljes bizalmát élvezte: teljes vagyonát rábízta (a héber szöveg alapján „uralkodott” afölött!), és a nem kevés bölcsességet, istenfélelmet, diplomáciai érzéket követelő lánykérés is őrá hárult.

A kifejezés tehát rabszolgára is vonatkozhatott, több szempontból korlátozott értelemben. Ha rabszolga alatt az illető akarata ellenére ura tulajdonába kerülő, hosszú ideig vagy élete végéig munkavégzésre kényszerített személyt értünk,⁵ a mózesi törvények értelmében csak idegen származású személy lehetett örök – és örökölhető – rabszolga:⁶

Mind szolgád (עֶבֶד), mind szolgálóleányod (נַעֲמָה), akik lesznek neked, a körülöttetek lévő népek közül [legyenek]: azokból vásárolj szolgát és szolgálóleányt. Meg a jövevények gyermekei közül is, akik nálatok tartózkodnak, azokból is vásárolhattok, és azoknak nemzetségéből, akik veletek vannak, akiket a ti földetek nemzettek; és legyenek a ti tulajdonotok. És örökül hagyhatjátok azokat a ti utánatok való fiaitoknak, hogy örökségül bírják azokat, örökké dolo

¹ A két szó jelentésköre fedi egymást: mindkettő használatos 'szolgáló' ill. 'rabszolganő' értelemben. Hogy valódi szinonimáról van szó, az is mutatja, hogy ugyanazokra a személyekre felváltva használja az Szentírás: így például Bilhára és Zilpára (pl. 1Móz 31,33 ill. 30,4). Felsorolásszerűen, egy személy tulajdonára vagy házanépére vonatkozóan az עֶבֶד párjaként szintén mindkettő előfordul, ld. 1Móz 12,16 ill. 2Móz 20,10.

² A fizetség menet közben történt többszöri módosítása Lábán részéről nem volt éppen szabályszerű. Lábán és Jákób szerződéseiről ld. Morrison 1983. A bérért dolgozók kiszolgáltatottságára a mózesi törvényekben (3Móz 19,13), valamint a prófétáknál (Mal 3,5) is találunk utalást.

³ Tigay 1996, 147–8.

⁴ A héber mondatban nem a vásárolt rabszolgára vonatkozó, későbbi helyeken használatos terminus technicusok szerepelnek (vagyis a עֶבֶד, 'vásárolt', נַעֲמָה, 'vásárolt szerzemény' helyett עֲבָדִים, 'lélek', אִמָּה, 'szert tesz vmire'; vö. pl. 1Móz 17,12).

⁵ A rabszolgaság pontos definícióját illetően nem beszélhetünk konszenzusról az ókori társadalmak kapcsán. Ahogyan az assziriológus Gelb megállapította: „The term 'slave' can be discussed but not defined” (Gelb 1979, 283).

⁶ Az idegen származású rabszolgákkal, kényszermunkásokkal, azok Izrael társadalmába való beépülésével stb. – területi korlátok miatt – nem foglalkozom.

gozathattok velük; de a ti atyátokfiain, az Izrael fiain, egyik a másíkan senki ne uralkodjék kegyetlenül. (3Móz 25,44-46)

A vásárolt rabszolgának természetesen a gyermeke is ura tulajdonát képezte, erre vonatkozik a לִיָּד בֵּית a („háznál született”) kifejezés (pl. 3Móz 22,11).

Izraelhez tartozó személy legfeljebb önként lehetett hat évnél tovább szolgálatban, egyébként szabadon kellett őket a szombatévben bocsátani.⁷ Az erre vonatkozó törvény első megfogalmazásában („ha héber szolgát vásárolsz”, 2Móz 21,2)⁸ nem világos, hogy a szolga hogyan és miért kerül tulajdonosa birtokába. Mózes 3. könyve jobban megvilágítja a folyamatot:

Ha pedig elszegényedik melletted a te atyádfia, és eladja magát (וַיִּמְכַר) neked: ne szolgáltassad úgy mint rabszolgát (עֶבֶד). Mint béres (שֹׁכֵר), mint zsellér (תּוֹשֵׁב) legyen nálad; a kürtölésnek esztendejéig szolgáljon nálad. Azután menjen el tőled ő és vele az ő gyermekei, és térjen vissza az ő nemzetségéhez, és térjen vissza az ő atyáinak örökségébe. Mert az én szolgálím (עֶבֶד) ók, akiket kihoztam Egyiptom földéről: nem adathatnak el, mint rabszolgák (3Móz 25,39-42).

Zsidó származású személy tehát anyagi, gazdasági okokból kerülhetett honfitársa tulajdonába. Ez az ok lehetett konkrét adósságnak a ledolgozása, vagy általában egy ínséges időszak. A fogalmazásmód – a *nifal* formában álló וַיִּמְכַר – feltételezi az öneladás esetét is; vö. Neh 5,2–5. Előfordult, hogy valaki a saját gyermekét adta el rabszolgának, bár ezt a lehetőséget a törvény nem mondja ki, azonban a Királyok 2. könyvében (2Kir 4,1) és Nehémiásnál (Neh 5,5) is látunk rá példát. A gazdasági jellegű rabszolgaság speciális esetének tekinthető a rajtakapott tolvaj büntetésképpen történő eladása (2Móz 22,2).⁹

Megállapítható, hogy a Tóra előírásai az adósrabszolgákat kevésbé kiszolgáltató helyzetbe hozták, mint arról a környező kultúrák írásos emlékei tanúskodnak – bár vannak hasonlóságok is, így pl. Hammurapi törvényei között is találunk adósrabszolga kötelező felszabadítására vonatkozó rendelkezést.¹⁰ Egyiptomban például bármiféle kihágás esetén örök rabszolgasorsra kárhoztatta magát a rabszolga – vagy pedig elűzték, ami – saját javak híján – a gazdasági biztonság elvesztését jelentette.¹¹ A közel-keleti források alapján a rabszolgák jelentős részét szintén az adósrabszolgák tették ki. Az óasszír korban a rendelkezésünkre álló források alapján az örökös rabszolgák

⁷ A kifejezetten ágyasnak eladott leány speciális esetéről lásd Propp 2006, 197; Bowen 2020, 102–113.

⁸ A „héber” (עֶבֶר) kifejezés pontos jelentése meglehetősen nagy vitát gerjesztett a tudományos világban. A vita alapja a szó hasonlósága a ’törvényen kívüli, kívülálló’ akkád *ha-pi-ru* kifejezéssel. A magam részéről azokkal a kutatókkal értek egyet, akik a héber szót a Biblián belüli előfordulások alapján (ld. különösen 5Móz 15,12) izraelitaként értelmezik; a kettő kapcsolatának lehetséges magyarázata lehet, hogy az ’ivri külső népelnevezés a zsidókra. Ha a 2Móz 21-ben található, rabszolgákra vonatkozó törvényeket idegen rabszolgákra vonatkoztatjuk, annak értelmezése ellentmondásba kerül a 3Móz 25-ben található törvényekkel az idegen rabszolga állandó birtoklására vonatkozóan. – A vita összefoglalását ld. Bowen 2020, 81–88, szakirodalommal.

⁹ Megjegyzendő, hogy a másik személytől való anyagi függést eleve szolgálai állapotnak tekinti a bibliai látásmód (Péld 22,7). Ennek elemzése azonban már túlfeszítené ennek a tanulmánynak a kereteit.

¹⁰ A 117. paragrafus a szegénység okán eladott családtag három év elteltével kötelező elengedését írja elő, vö. Meek 1948; Chirichigno 1993; De Quiroga 2006.

¹¹ Loprieno 2012, 7.

többsége eredetileg adósrabszolga volt, csakhogy a kiváltási idő (néhány hónap vagy év) lejártá után tulajdonosuk bármit tehetett vele.¹² Így például a Kr. e. 3. évezredből a rabszolgasággal kapcsolatosan eddig publikált dokumentumok többsége a rabszolgasztatusba kerülésről szól, nem pedig az abból kikerülésről; mintegy egyharmaduk pedig családtag eladását dokumentálja – mindez szintén az adósrabszolgák meglehetősen kiszolgáltatottságát sejteti.¹³

A szellemi-erkölcsi hanyatlás időszakaiban azonban nem egyszer sor került visszaélésekre Izraelben és Júdeában is; a Biblia azonban nemcsak a jelenségről, hanem egyes válaszreakciókról is beszámol. Elizeus a hozzá folyamodó özvegyasszonynak – akinek fiait a hitelező az elhunyt férje adóssága fejében elvitte volna rabszolgának – nem jogi, hanem természetfölötti segítséget nyújtott olaja megszaporitása révén (2 Kir 4,1-7).¹⁴ Nehémiás viszont, aki elsősorban politikai, nem pedig karizmatikus vezető volt, a fogságból való visszatérés¹⁵ utáni rendkívül nehéz gazdasági helyzetre való tekintettel soron kívüli adósságtörlesztést kezdeményezett, hogy elejét vegye a tömeges adósrabszolgaságnak (Neh 5,1-13).¹⁶

Az izraelita נָפְטָר-del való bánásmódra több mózesi törvény vonatkozik. Ezek részletes tárgyalása helyett csupán az anyagi kényszerből eladott lányra vonatkozó előírást emelem ki:

És ha valaki az ő leányát szolgálóul (נָפְטָר) adja el, ne úgy menjen el, mint a szolgák mennek. Ha nem tetszik az ő urának, hogy eljegyezze őt magának, akkor váltassa ki; arra, hogy idegen népnek eladja, nincs hatalma, mivel hűtlen volt hozzá. Ha pedig a fiának jegyzi el őt: a leányok törvénye szerint cselekedjék vele. Ha mást vesz magának: [ennek] ételét, ruházatát és házasságbeli igazát alább ne szállítsa. Ha ezt a hármát nem cselekszi vele: akkor menjen az el ingyen, fizetés nélkül. (2Móz 21,7–11)

Vagyis a cselédlány jogait is védte a törvény. Ura nem hanyagolhatta el az ágyasává vált, de „megunt” nőt, hanem továbbra is gondoskodnia kellett róla, vagy pedig anyagi ellenszolgáltatás nélkül elbocsátania (ellentétben egy adósrabszolgával), de más nemzetbelinek tilos volt eladnia rabszolgának, hiszen ennek valószínűleg nem csak keserű, de visszafordíthatatlan következményei lettek volna.¹⁷

¹² Veenhof 2003, 449.

¹³ Wilcke 2003, 159.

¹⁴ Az eset jogilag természetesen nem volt támadható, legfeljebb a törvény *szellemét* figyelembe véve: ebben az esetben a hitelező részéről hiányzott az irgalmasság, amelyet a törvény szintén előírt ilyen esetekben (vö. 3Móz 25,35).

¹⁵ A babiloni fogságból fennmaradt zsidó kölcsönszerződések, úgy tűnik, szintén nincsenek összhangban a törvény szabályozással – ezek azonban elsősorban csekély számú miatt (összesen 7 ilyen dokumentumban szerepelnek rabszolgák) aligha abszolútizálhatók. Ezeket a (részben kiadatlan) forrásokat a Magdalene – Wunsch szerzőpáros vizsgálta alaposan (Magdalene–Wunsch 2011). Elemzésük alapján a mózesi törvényektől való eltérések elsősorban *argumentum de silentio*n alapulnak: nincs nyoma a fennmaradt szerződésekben annak, hogy a szombatévben a zsidó nevet viselő adósrabszolgát szabadon engedték volna. Arra a következtetésre jutnak a szerződések szövegezése és tartalma alapján, hogy a fogság alatt a zsidók – legalábbis részben – átvették a helyi jogi nyelvezetet és szokásokat, egyszóval integrálódtak a helyi kultúrába (Magdalene–Wunsch 2011, 124–125, 128).

¹⁶ Jeremiás szavai alapján Cidkijáhu idejében is sor kerülhetett egy általános felszabadításra: Jer 34,8-10.

¹⁷ A női rabszolgára vonatkozó egyes szakaszok részletes elemzését ld. Kriger 2011.

Egyedülálló módon¹⁸ az idegen származású hadifogoly-rabszolganókkal való bánásmódot is szabályozta a Tóra, akikkel szintén nem lehetett úgy bánni, ahogyan ez egészen a modern korig elterjedt gyakorlat volt háborús konfliktusok esetén:

Ha kivonulsz háborúba ellenséged ellen és kezdedbe adja őt az Örökkévaló, a te Istened és te foglyokat ejtesz közüle, és látsz a foglyok között szép termetű nőt, megkedveled őt és elveszed magadnak feleségül: Akkor vidd be házadba és nyírja le haját és igazítsa körmeit; vesse le fogsága ruháit magáról, maradjon házadban és sirassa meg apját meg anyját egy teljes hónapig, azután menj be hozzá és légy férjévé, és ő legyen a te feleséged. Ne hatalmaskodjál fölötte, mivelhogy megaláztad őt (5Móz 21,10-14, IMIT).

A fenti törvény empátiikus bánásmódot követelt meg a női nemhez tartozó hadifoglyokkal szemben.¹⁹ Sőt, a népek viszonylatában legnevezetesebb szolgálattörténetet, Izrael egyiptomi fogságát elsősorban az empátia felkeltése céljából emlegeti fel tízszer is Mózes törvénye – hiszen a salamoni bölcsesség alapján előfordulhat, hogy az elnyomott állapotból kitörő személyből lesz a legkíméletlenebb elnyomó (Péld 28,3):

A jövevényen ne hatalmaskodjál, és ne nyomorgasd azt, mert jövevények voltakot Egyiptom földén (2Móz 22,21).

Ami pedig a polgárháborús körülményeket illeti: Akház király kortársa, Odéd próféta morálisan jobban elítélte, hogy az északi királyság uralkodója, Péka (Pekach) hadifoglyokat – közöttük nőket és gyerekeket – zsákmányolt, mint azt, hogy sokakat lemészárolt közülük. Az utóbbi is „évig felható” esemény volt, az előbbit azonban kifejezetten megalázónak tartotta:

Vala pedig ott az Úrnak egy prófétája, akinek neve Odéd, aki eleibe menvén a hadnak, amely Samariába megy vala, monda nekik: Íme, mivel az Úrnak, atyáitok Istenének haragja Júda ellen felgerjedett, őket kezetekbe adta, és ti [sokat] megölétek közülük haragotokban, amely szintén az évig felhatott; És immár arra gondoltok, hogy Júdának és Jeruzsálemnek fiait megalázzátok, hogy nektek szolgálítok és szolgálóleányaitok legyenek: avagy ezáltal nem teszitek-e magatokat bűnösökké az Úrnál, a ti Isteneteknél? Azért halljátok meg szómat: Vigyétek vissza a ti atyátokfiai közül való foglyokat, akiket ide hoztatok; különben az Úrnak nagy haragja lesz rajtatok (2Krn 28,9–11).

Így hát a júdeai foglyokat, miután ellátták őket étellel-itallal, ruházattal, sőt orvosi ellátásról és sebesülteket szállító szamarokról is gondoskodtak számukra, hazabocsátották.

Az egyiptomi fogsággal kapcsolatban természetesen számtalanszor elhangzik az קָפַר kifejezés. Izrael fiai különféle kényszermunkára (עֲבֹדָה קָשָׁה , עֲבֹדָה) lettek befogva, mezőgazdasági és építkezési

¹⁸ Az idegen származásúak védelme természetesen nem egyedülálló az ókori Közel-Keleten, azonban az általunk ismert jogi szabályozások elsősorban gazdasági jellegűek. Westbrook 2003b, 377; Slanski 2003, 497; Rowe 2003, 723; összefoglalóan ld. Bowen 2020, 72–75.

¹⁹ Gyakorlati alkalmazását ld. 4Móz 31,7–18. Elizeus szavai alapján az irgalmasság a férfi foglyokat is megilletthette (2Kir 6,22). Fontos, hogy ez esetben nem kanaáni népről, hanem a szírekről van szó; előbbieken esetén kifejezetten tilos volt az irgalmas bánásmód. A fenti igehely (5Móz 21,10–14) kapcsán is felmerül, hogy csak távoli földön vívott háborúban ejtett fogolynőről lehet szó (Merrill 1994, 291).

munkálatokra egyaránt (2Móz 1,11.14). A kényszermunkák végeztetése egyáltalán nem volt kirívó eset az egyiptomi források tükrében. „A [fáraókori egyiptomi] rabszolgáság intézményének hipotézise vita tárgya társadalom- és gazdaságtörténészek körében” – foglalja össze a mainstream álláspontot ANTONIO LOPRIENO.²⁰ Véleménye szerint a Biblia nyomán kialakult nézetet, miszerint Egyiptom a „rabszolgák háza” (בֵּית עֲבָדִים, Mózes 20,12), az írásos források nem támasztják alá: relatíve kevés jogi anyag maradt fenn, amely rabszolgákra vonatkozik.²¹ Kérdés, hogy LOPRIENO kiindulópontja – vagyis hogy a Biblia rabszolgatartó államként határozza meg Egyiptomot – helytálló-e: mint a fentiekből kiderült, az עֲבָדָה távolról sem csak rabszolgát jelent, a kényszermunkát végző személyek vagy akár a háziszolgák kategóriájára is vonatkozik. Anélkül, hogy a fáraókori egyiptomi társadalmat statikus, bemerevedett rendszernek tekintenénk, nem vitatható, hogy az évezredek során a társadalom jelentős része függő viszonyban volt az elittől: ha nem is feltétlenül rabszolgasorban sínylődött, de alávetett, gazdaságilag és társadalmilag kiszolgáltatott helyzetben volt.

A Középbirodalomtól kezdve ugyan dokumentálható, hogy volt némi felemelkedési, átjárási lehetőség az egyes rétegek között (elsősorban egyéni érdemek, teljesítmény révén), de az alsóbb néprétegek számára előírt különböző időszakos „kötelező munkáról” tudunk, amelynek negligálása esetén a szankció örökös kényszermunka volt. Ínséges időkben, rossz termés esetén a szegényebbek gabonát vehettek a módosabbaktól, cserébe viszont gyakran családtagjaikat adták oda. A háztartásokban alkalmazott alávetett személyek – nevezzük őket szolgának vagy rabszolgának – örökbe adhatóak, bizonyos körülmények között eladhatóak voltak.

Ráadásul az Újbirodalom idején a katonai illetve kereskedelmi tevékenységnek köszönhetően a tényleges rabszolgák száma is megnövekedett. Egyiptom volt a mediterrán térségben a Közel-Keletről származó rabszolgák legfontosabb piaca; a szállítók különféle sivatagi törzsek voltak. Ez rávilágít arra, hogy a Kánaán földjéről származó József egyiptomi rabszolgává válása nem volt egyedi eset.²²

Ha mindezt kiegészítjük azzal a ténnyel, hogy a bibliai világkép alapján az idegen istenek szolgálata spirituális függőséget is jelent,²³ akkor egyértelmű, hogy a bálványimádással és okkultizmussal mélyen átitatott egyiptomi kultúra nem csupán az alávetett rétegek, hanem az egész társadalom számára rabszolgáságot jelentett. Az עֲבָדָה illetve נָשִׂיא megfelelői, a הַקְּדָשׁ illetve az הַקְּדָשׁ azonban nem csak jogilag körülírható kategóriá(ka)t jelentenek. Ruth, amikor Boáz először szóba elegyedik vele, önmagát amaz szolgálójaként pozicionálja:

Ő pedig mondta: Találjak kedvességet a te szemeid előtt uram, mert megvigasztaltál engem, és mert a te szolgálódnak (הַקְּדָשׁ) szívéhez szóltál. (Ruth 2,13)

²⁰ Loprieno 2012, 2.

²¹ A rendelkezésre álló dokumentumok elsősorban egyedi esetekre vonatkoznak, nem pedig általános törvényeket fogalmaznak meg, ezért nehéz bármelyik korszakra vonatkozóan általános következtetéseket levonni az alávetett rétegek jogi helyzetéről – a kép meglehetősen töredezett. Loprieno 2012, 3.

²² Egyiptom szerepéről a mediterrán rabszolgakereskedelemben ld. Haider 1996. József esetéről a korabeli egyiptomi források tükrében ld. Hoffmeier 1996, 83-84.

²³ Ld. pl. 1Kor 12,2.

Ezt a megszólítottal szembeni alázatot a férfiak esetén használatos קִנּוּי is kifejezi.²⁴ Az alázat, az alávetés mindig önkéntes, a beszélő kezdeményezi a viszonyok efféle meghatározását. A politikai (király) és karizmatikus (próféta, pap) tekintély esetében ez a magatartás úgyszólván természetes, azonban bizonyos esetekben már nem annyira magától értetődő, különösen nem a mi kultúránk szemszögéből. Nézzük meg, hogyan üzen a hosszú távollét után visszaérkező Jákób ikertestvéreinek, Ézsauinak:

És parancsolt [Jákób] azoknak mondván: Így szóljatok az én uramnak Ézsauinak: Ezt mondja a te szolgád (קִנּוּי) Jákób: Lábánál tartózkodtam és időztem mind ekkorig. (1Móz 32,5)

Jákób az ikertestvére előtt alázkodott meg, aki *de facto* elsőszülött volt, tehát az eredetileg nagyobb tekintéllyel rendelkező személy, még ha Jákób *de iure* meg is szerezte tőle az elsőszülöttséget, s ez Jákób szavai alapján egy úr-szolga viszonyt hozott létre közte és atyjafiai között:

Fellett Izsák és mondta Ézsauinak: Íme uraddá tettem őt, és minden atyjafiát szolgálul adtam neki, gabonával és borral is őt láttam el; mit műveljek azért immár veled, fiam? (1Móz 27,37)

Jákób a hosszú távollét utáni megalázkodással a saját cselével illetve apjuk áldásával kieszközölt rangsort – legalábbis látszólag – visszafordította, és így sikerült véglegesen kiengesztelnie Ézsaut (bár tény, hogy utána a tartós békeesség érdekében biztos távolságba költözött tőle). Az elért eredmény alapján egyértelmű, hogy a megalázkodás eme kifejezése nem csupán külső viselkedésmód, diplomáciai fogás, hanem valós szellemi tartalma van.

Az úr-szolga viszony legfontosabb területe a Biblia lapjain kétségkívül Isten szolgálatával kapcsolatos. A témára nincs mód szerteágazóan kitérni jelen tanulmány keretén belül, csak néhány aspektust említenék meg.

Isten szolgálatán belül különféle „munkaterületek” léteznek. A legprecízebben körülírt szolgálati kör a lévitáké, illetve azon belül a papoké. Ami a prófétákat illeti, ők alapvetően Isten üzenetének tolmácsolói:

Attól a naptól fogva, amelyen kijöttök a ti atyáitok Egyiptom földéből, e mai napig küldtem hozzátok minden én szolgámat, a prófétákat napról napra, szüntelen küldöttem; de nem hallgattak reám. (Jer 7,25–26a)

Ezen kívül léteznek komplexebb feladatok is; kétségkívül ilyen volt Mózes küldetése.

Hogyan lesz valaki Isten szolgálója? Ha végignézzük az egyes eseteket, látható, hogy alapvetően az Istentől megszólított emberek nevezik magukat – és neveztetnek – Isten szolgálóinak. Ide tartoznak a próféták mellett a pátriárkák Ábrahámától kezdve; az Egyiptomból a népet kivezető Mózes, majd Józsué; a királyok közül pedig Dávid, Salamon és Ezékiás. Kivételesnek nevezhető Kaleb, akinél nem számol be a Biblia ilyen karizmatikus élményről, Isten véleménye azonban beszédes:

²⁴ A kifejezésmód nem a héber Biblia specialitása, hasonló példákat más környező kultúrákban is találunk, így pl. egyiptomi nyelven a *bak* jelenthetett valódi szolgát, de a másik személy felé való lojalitást is kifejezhette (Loprieno 2012, 5).

De az én szolgámat, Kálebet, mivelhogy más lélek (רִיב) volt vele, és tökéletességgel követett engem, beviszem őt arra a földre, amelyre bement vala, és örökségül bírja azt az ő magva.
(4Móz 14:24)

Ez a „más Lélek” (Szellem) biztosította számára azt a közösséget, amely által kiérdemelte az „Isten szolgája” titulust. Ugyanígy a magát az Úr szolgájának nevező (Bír 15,18) Sámson esetében sem értesülünk a Bibliában személyes megszólításról, de születésének körülményei (Bír 13,2-7) biztosították számára a *sekínával* való kapcsolatot.

Elgondolkodtató, hogy Mózes – aki esetében Dávid mellett talán a legtöbbször használja a Biblia az „Úr szolgája” elnevezést – egyáltalán nem mechanikus engedelmességgel reagált, amikor Isten megszólította és tudatta vele a kiszabott feladatot:

És monda Mózes az Úrnak: Kérlek, Uram, nem vagyok én ékesenszóló sem tegnaptól, sem tegnap előttől fogva, sem azóta, hogy szóltottál a te szolgálóddal; mert én nehéz ajkú és nehéz nyelvű vagyok. (2Móz 4,10)

Vagyis Mózes hozzáállása meglehetősen távol állt egy gondolkodás nélkül engedelmeskedő rabszolgáétól. Köztudott, hogy ez a habitusa később is megnyilvánult az Úrral való kapcsolatában, sőt, éppen ez mentette meg Izraelt az Isten részéről történő elvetéstől (2Móz 32,9–14).²⁵ Mindez átvezet bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy mi az, ami az ember és Isten kapcsolatába belefér az ember részéről? Illetve mit várhat az ember cserébe?

Az Istenhez mint Úrhoz való viszonyulás alapját a Mindenható szavai szerint a tisztelet és a félelem kell, hogy meghatározza:

A fiú tiszteli atyját, a szolga is az ő urát. És ha én atya vagyok: hol az én tisztességem? És ha én úr vagyok, hol az én félelmem? azt mondja a Seregeknek Ura. (Mal 1,6)

Ugyanakkor Ábrahámot, Istennek a Biblia tanúsága szerint első szolgáját Isten a barátjának is nevezte (Ézs 41,8, vö. Jak 2,23). Vagyis: az ember számára ideális esetben olyan szoros bizalmi kapcsolat alakulhat ki Isten és a szolgája között, mint amelyet Ábrahám és öreg szolgája esetén láthattunk: minden vagyonát rábízta, Ábrahám javai fölött uralkodott (לְשֵׁנֵי), sőt, a fiának szánt feleségért is ő mehetett el: urának céljaival teljes mértékben tudott azonosulni. (Hasonló bizalmi kapcsolat volt kiépülőben a rabszolga József és Potifár között is, amíg azt az utóbbi felesége meg nem rontotta.²⁶) Isten Ábrahámon kívül Mózesrel való kapcsolatát nevezte még barátinak, aminek definícióját is megadja: szemtől szemben beszél vele (2Móz 33,11). Mózes hűsége volt az az alap, aminek köszönhetően ez a kapcsolat kiépülhetett (4Móz 12,7-8). Ilyen bizalmi kapocs lehet a magyarázata, hogy például a 119. zsoltár szerzője önmaga szolga voltára hivatkozva meglehetősen merész dolgokat kíván Istentől, például kezességvállalást:

²⁵ A Mózes által kieszközölt fordulat jelentőségéről ld. Sonnet 2010, 472–475.

²⁶ Másképpen fogalmazva: a jogi státusz (rabszolga) és a realitás (bizalmi viszony) nem feltétlenül esett egybe; a Péld 17,2 is ezt a lehetőséget fogalmazza meg. – Bridge 2013, 17. A bizalmi viszonyba kerülő rabszolgára minden mediterrán kultúrában (egyiptomi, görög, római stb.) találunk példákat. József pozíciója hasonló volt Ábrahám szolgájához: Potifár עֲבָדָהּ, vagyis „a háza fölé” helyezte őt. Hasonló titulust (*hry-pr*) egyiptomi papiruszokról is ismerünk, ld. Hoffmeier 1996, 84.

Légy kezes a te szolgáért az ő javára, hogy a kevélyek el ne nyomjanak engem. (Zsolt 119,122)

De idevehetjük Dávid kérését is:

És kegyelmedből rontsd meg ellenségeimet, és veszítsd el mindazokat, akik szorongatják lelkemet; mert szolgád vagyok. (Zsolt 143,12)

Mindezek jellemzően nem azok a tevékenységek, amelyek egy úrtól elvárhatók, ha a szolgájáról van szó. Így például a kezességvállalás meglehetősen kockázatos tevékenységnek számít egy barát irányában is, nemhogy egy alárendelt személy érdekében (Péld 6,1-5).

Az Ószövetség nemcsak egyes személyeket, de Izrael egész népét is Isten szolgájának nevezi.

Mert az én szolgálaim Izrael fiai, az én szolgálaim ők, akiket kihoztam Egyiptom földéről. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek. (3Móz 25,55)

Vagyis a Mindenható tökéletes akarata, hogy Izrael ne idegen népet – és idegen isteneket –, hanem Őt szolgálja; az egyének is az övéi, nem pedig egymás rabszolgái legyenek. A mózesi törvények gazdasági célja végsősoron az, hogy az izraeliták anyagi szinten szabad emberek legyenek, ne legyenek kiszolgáltatva mások kénye-kedvének.²⁷

Az idegen népek szolgálata szükségszerűen a bálványok irányában is kiszolgáltatottá teszi Izraelt:

Az Úr elvisz téged és a te királyodat, akit magad fölé emelsz, oly nép közé, amelyet nem ismertél sem te, sem a te atyáid; és szolgálni fogsz ott idegen isteneket: fát és követ. (5Móz 28,36)

Az עֲבָדֶיךָ legkülönlegesebb használata kétségkívül a Messiással kapcsolatos. Több prófécia Isten szolgájának nevezi a Felkentet:

Íme az én szolgálóm (עֲבָדֶיךָ), akit gyámolítok, az én választottam, akit szívem kedvel, lelkemet adtam ő belé, törvényt beszél a népeknek. (Ézs 42,1)

Az Újszövetség – ezen belül a *Zsidókhoz (Héberekhez) írt levél* – pontosítja a Messiás szolgálati körét: az engesztelő áldozat elvégeztével főpapi szerepet tölt be az Atya előtt (Zsid 8,6)²⁸. Ami Jézus földi szolgálatát illeti, arra vonatkozóan még megdöbbentőbb kijelentéssel gazdagítja az ószövetségi Messiás-képet:

Az embernek Fia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és adja az ő életét váltságul sokakért. (Mt 20,28; vö. Mk 10,45)

²⁷ Ennek a célnak nem felelt meg egyértelműen a királyság intézménye. Sámuel pontosan erre hívta fel a figyelmet, amikor Izrael királyt szeretett volna választani magának (1Sám 8,11–17). A királyi hatalommal járó megnövekedett gazdasági terhek egyik példája Salamon uralma, akihez ugyan Izrael történetének legvirágzóbb időszaka kötődik, ennek azonban ára volt. A templomépítéshez zsidó kényszer munkásokat (עֲבָדֶיךָ) is használt, akiknek három hónapból egyet a Libanon-hegységben kellett fakitermeléssel tölteniük (1Kir 5,13–14).

²⁸ Ezzel kapcsolatban a levél szerzője a λειτουργία szót használja, amely – mint majd szó esik róla a III. részben – a papi szolgálat fő terminus technicus a Septuagintában ill. az Újszövetségben is.

Ezen a helyen azonban – mint majd később szó lesz róla – nem a ’rabszolgaként szolgál’ alapjelentésű δουλευω-t, hanem az elsősorban önként vállalt szolgálatot kifejező διακονέω-t találjuk. Jézus tehát az emberek kiszolgálását, az értük bemutatott engesztelő áldozatot önként vállalta, amit más újszövetségi helyek is alátámasztanak.

Az Ószövetségre visszatérve, az עָבָד -en kívül más kifejezések is léteznek a (férfi) szolgálára: így például a שָׂרָף, amelynek participiumi alakja használatos főnévi értelemben (מְשָׂרָף), de elsősorban igei formája fordul elő. Mire vonatkozhat ez a szolgálattípus? Egyik jellemző használata egy magas rangú személy (király; főember – pl. Potifár – vagy Isten embere – pl. Mózes, Elizeus) körüli feladatok ellátása. Emellett a papi szolgálat terminusa ez, amely Isten rendtartás szerinti szolgálatára vonatkozik. Ez természetesen nem önkéntes, ember-választotta szolgálat, hiszen Áron leszármazottait Isten jelölte ki erre a feladatra. Nem nehéz belátni, hogy személyi szolgálat esetében sem önkéntes jelentkezésen múlik, hogy ki kerül ilyen funkcióba, hiszen alapvetően bizalmi feladatról van szó. Ezt jól tükrözi az alábbi zsoltársor, amely uralkodói elveket fogalmaz meg:

Szemmel tartom a föld hűségeseit, hogy mellettem lakozzanak;
a tökéletesség útjában járó, az szolgál engem. (Zsolt 101,6)

A fentiekhez képest szűkebb jelentésben használatos a נָעַר, amelynek elsődleges jelentése: ’fiú, fiatalember’.²⁹ Valószínűleg ’szolga’ jelentésben is elsősorban fiatal szolgát, apródot jelent. Egyes esetekben az életkor egyértelmű. Amikor Dávid utoljára találkozik Jonatánnal, utóbbival fegyverhordozó szolgája van, akit egyik helyen קָטָן נָעַר -nak, vagyis „kisfiú”-nak nevez *Sámuel könyve* (1Sám 20,35). A fegyverhordozó más esetekben is נָעַר, például Gedeon fiának, Abiméleknek a szolgája:

Aki (Abimélek) mindjárt oda hívta fegyverhordozó apródját, és monda neki: Vond ki kardodat, és ölj meg engem, hogy ne mondják felőlem: Asszony ölte meg őt! És keresztülszúrta őt az apród, és meghalt. (Bír 9,54)

Ki lehetett נָעַר, vagyis fegyverhordozó? A fegyverek súlyából következően nagyon fiatal fiú nyilván nem jöhetett szóba. Dávid akkoriban lett Saul fegyverhordozója, amikor három legidősebb bátyja már hadköteles korú volt, azonban a három fiatalabb még nem – ebből arra következtethetünk, hogy Dávid legfeljebb 15 éves lehetett ekkor. A fegyverhordozókat több ízben נָעַר -nak nevezi tehát a Biblia³⁰. Beszédes kivétel Góliát szolgája, ebben az esetben azonban a fegyverek olyan súlyúak voltak, hogy a filiszteus óriásnak valóságos bajnokra volt szüksége a cipelésükhöz (1Sám 17,7).

Egyszóval a נָעַר előfordulásai között nem találunk olyat, amikor kizárható lenne, hogy az illető életkorára való tekintettel használja ezt a szót a szerző.³¹

²⁹ A אֲרִיִּס -szal a tanulmányban nem foglalkozom annak erősen szűk értelme – udvari szolga, eunuch – miatt.

³⁰ A hat izraeli fegyverhordozóból három esetben (Abimelek fegyverhordozója: Bír 9,54; Jonatáné: 1Sám 14,1; Joáb tíz fegyverhordozója: 2Sám 18,15); a negyedik Dávid, akiről tudható, hogy fiatal fiú volt.

³¹ Saul fegyverhordozója a gilboái ütközetben nem nevezetik נָעַר -nak, viszont félelemből – nem merte királyának megadni a kegyelemdőfést – szintén zsenge korára következtethetünk (1Sám 31,4-6; vö. Bír 8,20).

A נַעֲרָה női megfelelője a נַעֲרָה (58-szor fordul elő). Férfi párjához hasonlóan jelenthet egyszerűen hajadon lányt, így például Esztert (Esz 2,7) vagy Rebekát (1Móz 24,14). Emellé vehetjük az egyedülállóság speciális eseteit is: az özvegyasszony Ruthot (Ruth 2:5-6), egy lévita ágyasát, akit később a benjaminiták bestiálisan meggyilkoltak (Bír 19,3-9), illetve egy prostituáltat (Ám 2,7). Ami a fentieket összekötheti, az a נַעֲרָה-hoz hasonlóan az életkor. A három utóbbi esetben természetesen nem tudhatjuk, csak sejtethetjük, hogy egyikük sem volt még élemedett korú; Ruth mindenesetre szülőképes fiatalasszonynak bizonyult a későbbiekben.

Emellett női szolgáló értelemben is előfordul a נַעֲרָה, így értesülünk Rebeka szolgálóiról (1Móz 24,61) vagy a fáraó lányának szolgálólányairól (2Móz 2,5). Ezeknek a szolgálóknak a fiatal életkora – hasonlóan a נַעֲרָה-hoz – egyik esetben sem zárható ki, főleg, hogy a két fenti esetben fiatal hölgyek szolgálatában álltak: a fáraó lánya esetében minden bizonnyal egyfajta társalkodónők lehettek.³²

Összefoglalva az eddigieket megállapíthatjuk, hogy az Ószövetségben az úr és a szolga viszonya meglehetősen tág sprektumon helyezkedik el, úgy a természetes emberi, mint az Istennel való kapcsolatban, ezt azonban az elnevezések kevésbé tükrözik. A leggyakrabban használt kifejezés, az נַעֲרָה egyaránt jelenthet pénzen vásárolt rabszolgát, adórszolgát, hadifoglyot³³, önként elszegődött szolgát, az ura bizalmát messzemenőig élvező „gondnok”-ot; a másik nép fennhatósága alá került nemzetet; egy másik személy előtt önként megalázkodó embert; végül pedig Isten által használt vagy Isten által megszólított személyt vagy népet.

II. Szeptuaginta

Mielőtt az Újszövetségre rátérnénk, nézzük meg, hogyan oldották meg a Szeptuaginta fordítói a héber terminusok görögre ültetését. A hetvenes fordítás fordítástechnikai kérdéseivel, illetve konkrétan az egyes szavak vizsgálatával kapcsolatban számos tanulmány született már.³⁴ A kérdést némileg leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy konzekvens megfeleltetés alapvetően kétféle esetben figyelhető meg: ha a szónak magától értetődő ekvivalens párja van (pl. סוּס – ἵππος), illetve ha az vallási szempontból, vagy a fordító számára kiemelt fontosságú (pl. קָרִית – διαθήκη).³⁵ Ami a szolgálóra vonatkozó szavakat illeti, megállapítható, hogy egyik esetről sincsen szó, hiszen az נַעֲרָה fordítása meglehetősen változatos: θεράπων, δοῦλος, οἰκέτης és παῖς egyaránt előfordul. Használatuk úgy tűnik, nem valamiféle szemantikai distinkción alapszik.³⁶ Tény viszont, hogy a δοῦλος – amelynek alapjelentése 'rabszolga' – elsősorban a *Pentateukhoszon* kívüli, vagyis a később fordított bibliai könyvekben fordul elő.³⁷ Mózes például – akit leggyakrabban illetnek a

³² A Szeptuaginta értelmezése szerint mindenképpen: a *Genesis* ill. az *Exodus* fordítója mindkét helyen a ἄβρα – sémi eredetű – szót használja: 'társnő, társalkodónő'. (Liddell & Scott szótára a 'kedvenc rabszolganő' jelentést adja meg néhány Septuagintán kívüli hely alapján, de ezt itt nem tartom relevánsnak, többek között a pluralis használat miatt.)

³³ A 'hadifogoly' jelentésű נַעֲרָה és נַעֲרָה-val – azok csekély számú elfordulása miatt – nem foglalkozom külön.

³⁴ Általános, átfogó elemzések a témában: Barr 1979, Tov-Wright 1985.

³⁵ Barr 1979, 279-325; Tov 1981, 26.

³⁶ A kérdéssel Kim foglalkozott részletekbe menően, statisztikái azonban nem adnak támpontot a kérdésben. Kim 2020, 33-34.

³⁷ Mózesre például egyáltalán nem használja a Szeptuaginta ezt a kifejezést, hanem őt θεράπων-nak nevezi (ld. még a III. részt).

Biblia szerzői az „Isten szolgája” címmel – a *Pentateukhosz*ban következetesen θεράπων θεοῦ; δοῦλος megnevezést csak három későbbi fordítónál (1Királyok könyve, Nehémiás, Zsoltárok) találunk. Mi lehet ennek a magyarázata? BENJAMIN WRIGHT szerint a fordítók itt a nem-zsidó olvasókra voltak tekintettel, akik δοῦλος alatt mást értettek, mint a héber Biblia szerzői. A zsidó társadalom, mint láttuk, alapvetően nem volt rabszolgatartó: ha létezett is rabszolgaság, azt a mózesi törvény szigorúan szabályozta. Ennek köszönhetően a zsidó rabszolgák státusza zsidó tulajdonos esetében sok tekintetben inkább az egyéb alkalmazottakéra emlékeztetett, nem pedig más országok/birodalmak rabszolgáira.³⁸ Szintén tendenciát lát a δοῦλος *Pentateukhosz*beli mellőzésében HAYEON KIM, aki szerint a jelenség a korabeli szociális érzékenységre vezethető vissza: II. Ptolemaiosz korában, tehát a Tóra fordításának idején még számos rabszolgasorban lévő zsidó élt Alexandriában, így a fordítók rájuk való tekintettel kerültek a szó használatát. A később keletkezett fordítások idejében az alexandriai zsidók jogi státusza és társadalomban betöltött szerepe már alapvetően megváltozott, így a fordítók bátrabban nyúlhattak a leginkább magától értetődő ekvivalenshez, a δοῦλος-hoz.³⁹

WRIGHT érvelése azonban nem ad magyarázatot arra, hogy a későbbi fordítók miért használták mégis a δοῦλος szót az ἡρῶ fordításaként. Egy bizonyos: a megváltozott szóhasználat csupán tendencia, nem pedig következetesen végigvitt fordítási mód, ez azonban beleillik abba a képbe, amelyet a szándékos változtatásokat illetően alkothatunk a Septuaginta kapcsán.⁴⁰ KIM nézetét támasztja alá az a tény, hogy a Septuagintában megtalálhatóak más görög, rabszolgára használt kifejezések is, úgy mint a σῶμα és az ἀνδράποδον, ezek azonban mindig speciális szövegek környezetben bukkannak fel, s nem a zsidók zsidó rabszolgáira vonatkoznak. A σῶμα első előfordulási helyén (Gen 34,29) a Sikemből zsákmányolt, eleve rabszolgasorban lévő személyeket jelenti;⁴¹ második alkalommal (Gen 36,6) pedig Ézsau kanaáni származású rabszolgáira vonatkozik. Utóbbi kifejezés Ptolemaiosz Philopatör szavaiban szerepel, aki elítélően szól a zsidók rabszolgasorban való tartásáról (3Mak 7,5).

De vessünk egy pillantást a többi kifejezésre is.⁴² Ami a ἡρῶ-t illeti, több mint 200-szor fordul elő a héber Bibliában – mint fentebb szó volt róla, elsősorban ’ifjú, gyermek’, másodsorban ’szolga’ jelentésben. Görög megfeleltetései szintén nem egységesek a Septuaginta egyes könyveiben. A *Genesis*ben például összesen öt görög ekvivalenst találunk: úgy tűnik, a fordító ez esetben érzékeny volt a szó jelentésárnyalataira. Ezt jól szemlélteti az alábbi mondat:

És mondta Ábrahám a szolgáinak (MT: ἡרῶ, LXX: παῖς): Maradjatok itt a számárral, én pedig és ez a gyermek (MT: ἡרῶ, LXX: παιδάριον) elmegyünk amoda és imádkozunk, azután viszuszatérünk hozzátok. (1Móz 22,5)

³⁸ Wright 1998, 84.

³⁹ Kim 2020, 35.

⁴⁰ A szándékos változtatásoknak a Septuagintán belül bőséges szakirodalma van. Legújabb összefoglalását lásd Rösel 2020. A témáról magyarul ill. további szakirodalom: Csalog 2021, 68.

⁴¹ A görög szöveg megfogalmazása eltérő a maszorétikustól: „Az összes rabszolgát, minden holmijukat és asszonyaikat elrabolták...”

⁴² Itt egyelőre nem foglalkozom a λειτουργός-szal (a LXX-ban összesen 8-szor fordul elő) illetve a Septuagintára egyáltalán nem jellemző ὑπηρέτης-szel és διάκονος-szal (de ld. a III. részt).

A παῖς fejezi ki – mint minden esetben a *Genesis*ben – a ’szolgá’-t, míg a παιδάριον – a παιδίον kicsinyítőképzős formájaként – a gyermeket, mégpedig erős érzelmi töltet esetén.⁴³

Ellenpéldaként *Sámuel 1-2 könyvét* (LXX: Királyok 1-2 könyve) említhetjük, ahol szinte kizárólag a παιδάριον használatos a עֶבֶד megfelelőjeként,⁴⁴ függetlenül annak alapjelentésétől. A két könyv egyébként is szó szerinti felé hajló fordításként jellemezhető,⁴⁵ mindazonáltal a παιδάριον használata felnőtt ’szolga’ értelemben még akkor is meglepő, ha tudjuk: a kicsinyítő képzőnek a korabeli görög nyelvben nem volt feltétlenül diminutív funkciója.⁴⁶ A szónálasztás oka az lehet, hogy a könyvben a עֶבֶד első előfordulása a csecsemő Sámuelre vonatkozik (1Sám 1,22); a fordító később kitartott az először kiválasztott ekvivalensnél.

A női megfelelők vizsgálata is több érdekességet rejt magában. A görög ekvivalensek közül messze a leggyakoribb a παιδίσκη úgy a ηρεψ, mint az ηρεξ esetében⁴⁷. A férfiszolgára vonatkozó δοῦλος-hoz hasonlóan a δούλη szinte egyáltalán nem fordul elő a Pentateukhoszban. Sokatmona dó kivétel található a Leuitikonban:

Mind szolgád (עֶבְדְּךָ), mind szolgálóleányod (עַמְּךָ), akik lesznek neked, a körülöttetek lévő népek közül legyenek: azokból vásárolj szolgát (עֶבְדְּךָ) és szolgálóleányt (עַמְּךָ). (3Móz 25,44 MT)

Akár szolga (παῖς), akár szolgáló (παιδίσκη), akik lesznek neked: a nemzetekből, akik körülötted vannak, azokból szerezzetek rabszolgát (δοῦλος) és rabszolganőt (δούλη). (LXX)

Vagyis úgy tűnik, a Tóra fordítói a δοῦλος-hoz hasonlóan a δούλη használatát is kerülték – kivéve, ha egyértelműen nem zsidókból lett rabszolgákról volt szó. Mindez szintén KIM értelmezését támasztja alá: a fordítók kerülni akarták a ’zsidó rabszolga’ keltette kellemetlen asszociációt.

A későbbi könyvekben jóval gyakrabban találkozunk a δούλη szóval, mindkét ’szolgáló’ jelentésű szó ekvivalenciájaként. Azonban ha közelebbről megvizsgáljuk a szöveggörnyezetet, azt látjuk, hogy a δούλη leggyakrabban önmegjelölésként használatos, magas rangú személlyel illetve az Úrral szemben:

Ez pedig mondta: Találjak kedvességet a te szemeid előtt uram, mert megvigasztaltál engem, és mert a te szolgálódnak (ηρεψ) szívéhez szóltál, holott én nem vagyok a te szolgálóleányaid (ηρεξ) közül. (Ruth 2,13, MT)

Ő pedig azt mondta: Bárcsak kedvességet találnék a szemedben, uram, mert megvigasztaltál engem, és mert rabszolganőd (δούλη) szívéhez szóltál, és íme, olyan leszek, mint egy a te szolgálólányaid (παιδίσκη) közül. (Ruth 2,13, LXX)

⁴³ A szó még Júda és Jákób párbeszédében hangzik el a féltve őrzött Benjámin kapcsán (1Móz 43,8). Érzelmileg semleges esetekben a fordító a παιδίον formát használja; emellett ’fiatalember, legény’ értelemben előfordul a νεανίσκος illetve a νέος.

⁴⁴ A עֶבֶד-t 65-ször adja vissza a παιδάριον-nal (és csupán egyszer tér el ettől).

⁴⁵ NETS 245.

⁴⁶ Elliott 1970, 391; Watt 2013, 51–57. Az igazság kedvéért hozzá kell tennünk, hogy a παιδάριον ’fiatal rabszolga’ értelemben a klasszikus görögben is előfordul.

⁴⁷ Jóval ritkább megfelelők: θεραπαινα, οικέτις, ἄβρα, δούλη.

Sőt, önmeghatározáson kívül alig fordul elő a δούλη. A harmadik kifejezés, a ἡραῖν – tágabb jelentésmezőjénél fogva – többféle görög megfelelővel rendelkezik. A παρθένος, a κοράσιον, a παῖς, a νεανίς mind megtalálható ’kislány, fiatal lány’ értelemben. Szolgálot pedig a παιδίσκη és a csupán négyszer használt ἄβρα jelent. Legárnyaltabban Eszter könyvében találkozunk ezekkel a szinonimákkal. Az uralkodó háremébe gyűjtött ἡραῖν-k ill. a hajadon Eszter megfelelője κοράσιον (2,2.3.7 stb.), a már a király feleségévé vált ἡραῖν pedig γυνή lesz (2,4), Eszter szolgálói/társalkodónői viszont ἄβραι (2,9) – mindez egy rövid fejezeten belül.

III. Újszövetség

Vizsgálatom tárgyává ezután az Újszövetségben található, szolgára illetve szolgálatra vonatkozó kifejezéseket teszem.⁴⁸ Az itt használt terminus technicusok mutatnak átfedést a Septuagintával, ám jelentős hangsúlyeltolódások és jelentésbeli módosulások is megfigyelhetők. Az alábbiakban a ritkábban használt kifejezéseket vizsgálom először.

A λειτουργία (és igei formája, λειτουργέω, a személy pedig λειτουργός) eredetileg közszolgálatot jelentett, mégpedig a város saját anyagi forrásból történő kötelező támogatását; emellett személy melletti szolgálatra is vonatkozhatott.⁴⁹ Az *Exodus* fordítója ezt a kifejezést választotta a Szent Sátor körüli papi szolgálatra;⁵⁰ megoldását a többi fordító is átvette amellett, hogy a λειτουργός olykor személyes szolgaként is előfordul a Szeptuaginta lapjain.⁵¹ Emellett az angyalokra is használatos (pl. Zsolt 104,4), amely a két utóbbi jelentéshez (papi szolgálat, személyi szolgálat) egyaránt kapcsolható. Az újszövetségi előfordulások az összes fenti jelentést továbbviszik: Zakariás papi szolgálatot végez a Templomban (Lk 1,23); a *Filippibeli*ekhez írt levélben Timóteusnak Pál körüli szolgálatáról olvasunk (2,25); Pál önmagát nevezi Jézus Krisztus λειτουργός-ának (Róm 15,16); az angyalok szolgálatára vonatkozó zsoldársort pedig a *Zsidókhoz írt levél* szerzője idézi (1,7). Emellett azonban a klasszikus alapjelentéssel, a közszolgálattal is találkozunk, némileg átértelmezve azt. Az állami hivatalok ellátása ugyanis a hatalmi pozícióban lévő személyek Istentől rendelt feladata:

ők ugyanis Isten köztisztviselői (λειτουργός)... (Róm 13,6, SZPA)

Érdekes, szintén két területet átfedő jelentéssel bír az adakozásra használt λειτουργία kifejezés:

Mert ennek a szolgálatnak (λειτουργία) az elvégzése nem csupán a szentek szükségleteit tölti be, hanem sok emberen keresztül kiárasztja az Isten iránti hálaadást is. (2Kor 9,12 SZPA)

Vagyis az adakozás egyszerre Isten ügyének szolgálata, illetve a közjóért is történik.⁵²

A ὑπηρέτης, amely eredetileg evezőst jelent, összesen 20-szor fordul elő az Újszövetségben. A klasszikus görög nyelvben mindenfajta alárendeltet kifejezhetett, szűkebb értelemben valamely

⁴⁸ A női megfelelőkkel (παιδίσκη, δούλη) – azok kevésszámú előfordulása és jelentésbeli irrelevanciája miatt – az Újszövetség esetében nem foglalkozom külön.

⁴⁹ Az erre vonatkozó egyiptomi papiruszokat lásd Lewis 1963.

⁵⁰ A αἱ πρὸς θεοῦς λειτουργίαι, azaz „az istenek felé történő szolgálat” kifejezés már Arisztotelésznel előfordul (*Pol.* 1330a), nem az *Exodus* fordítójához köthető neologizmusról van tehát szó.

⁵¹ 2Sám 13,18; Ammon szolgája, 2Kir 4,43 és 6,15; Elizeus szolgája.

⁵² vö. még Róm 15:27.

istenség szolgáját, illetve hivatalozgát, tisztiszolgát. Az Újszövetségben mindezek a jelentések visszaköszönnek, hiszen olvasunk bírói szolgáról (Mt 5,25), főpapi szolgákról (Jn 18,18) és zsinagógai szolgáról (Lk 4,20). János Márk Pál és Barnabás segítőtársaként, kísérőjeként volt jelen Pál első missziós útjának első felében (Csel 13,5). Három esetben pedig az evangélium szolgálatára vonatkozik a kifejezés, így Pál szavaiban, amikor Agrippa előtt számol be megtérésének eseményeiről:

De kelj fel, állj talpra, mert azért jelentem meg neked, hogy szolgálammá (ὕπηρέτης) tegyelek, és tanújává mindannak, amiket láttál, és mindannak, amiket ezután fogok megmutatni magamról. (Csel 26,16, SZPA)

A fenti versben a szolgálatot a tanúsággal kapcsolja össze. Hasonló párhuzamot látunk Lukácsnál, aki a (csak itt használatos) αὐτόπτης szóval szemtanúnak nevezi Jézus tanítványait (Lk 1,2). A harmadik helyen a párhuzam az οἰκονόμος, vagyis sáfár (ügyvezető, vagyongazd, menedzser):

Úgy tekintsen ránk mindenki, mint Krisztus szolgálóra (ὕπηρέτης) és Isten titkainak sáfáira (οἰκονόμος). (1Kor 4:1)

Vagyis Istennek a ὕπηρέτης szóval kifejezett szolgálatához a szemtanúság, a mindig kéznéllevőség, a megbízhatóság szükséges – kifejezetten bizalmi, a munkaadóval/úrral való szoros kapcsolatot érthetünk alatta. Nem csoda tehát, hogy Pál a tőlük különváló János Márknak nem adta meg másodszor is azt a bizalmat, amit az általa betöltött ὕπηρέτης pozíció megkívánt (Csel 13,13, 15,38).

A Szeptuagintában gyakori, a *Genesis*től *Józsue könyvéig* az ἑρᾶν fordításaként szereplő θεραπῶν csupán egyszer fordul elő az Újszövetségben. A *Zsidókhoz írt levél* szerzője a Tórából idéz, a Szeptuaginta szóhasználatát átvéve:

Mózes is hú volt az ő egész házában, mint szolgál (θεράπων), a hirdetendőknél bizonyosságára. (Zsid 3,5).

A Szeptuaginta Mózesrel kapcsolatban szinte kizárólag a θεραπῶν-t használja. A *Zsidókhoz írt levél* a Septuaginta nyelvezetét, terminus technicusait leginkább követő könyv az Újszövetségen belül. Az Újszövetség egészéről már nem mondható el ugyanez, hiszen a δοῦλος egyébként igen sokszor, összesen 118-szor szerepel a lapjain. Szerzőinek többségét (a *Zsidókhoz írt levél* írójának kivételével mindenki használja a δοῦλος-t) tehát bizonyosan nem tartotta vissza semmiféle averzió, hogy ezt a pejoratív kicsengésű kifejezést használják önmagukra vagy általában Isten szolgálóra.⁵³

A kifejezés ugyanakkor természetes használatban is szerepel: olvasunk a római százados (Mt 8,9), a főpap (Mk 14,47) vagy a királyi ember (Jn 4,51) rabszolgáiról is, nem beszélve Onésimoszról, Filemon szökött rabszolgájáról, akit Pál – alávétve magát a római jognak –

⁵³ Mózes példájánál maradva, János a *Jelenések könyvében* Mózeset δοῦλος τοῦ θεοῦ-nak nevezi (Jel 15,3).

visszaküldött gazdájának, ugyanakkor irgalmas bánásmódot kért az időközben hitre jutott szökevény érdekében.⁵⁴ Közismert tény, hogy az újszövetségi látásmód (az ószövetségéhez igazodva) – Varro szavaival élve – nem „beszélő szerszám”-ot,⁵⁵ hanem emberi élőlényt látott a rabszolgában is, aki az újjászületést követően ugyanolyan értékű Isten szemében, mint szabadon született társa:

Ahol nincs görög és zsidó, körümetélkedés és körümetéletlenség, barbár, szkíta, szolga (δοῦλος), szabad, hanem minden Krisztus, és mindenkiben Ő van. (Kol 3,11, SZPA)

Nem véletlen, hogy a 'rabszolga' értelemben használatos σῶμα csak egyetlenegy helyen fordul elő – az utolsó idők Babilónjának összeomlását bemutató szakaszban a Birodalom kereskedői szájából, akik veszendőbe ment árucikkeiket siratják (Jel 18,13).

A pogány háttérű megtérők között voltak rabszolgák és rabszolgatartók is (becslések szerint a Birodalom lakosságának mintegy 1/10-e lehetett rabszolga⁵⁶), így hát Pál – a fennálló status quót elfogadva (és elfogadtatva: 1Kor 7,21) – leveleiben mindkét csoportnak tartogat intéseket, pl.:⁵⁷

Szolgák, hallgassatok mindenben test szerinti uraitokra, nemcsak a látszat kedvéért szolgálva, mint akik emberek tetszését keresik, hanem őszinte szívvel, félve az Urat! (...) Urak, adjátok meg a szolgáknak, ami jogos és méltányos, tudva, hogy nektek is van Uratok az égben! (Kol 3,22, 4,1, SZPA)

A római jog alapján – nagyjából hasonlóan más ókori társadalmakhoz – a rabszolga gyakorlatilag bármilyen foglalkozást űzhetett; rabszolga mivolta nem feladatkörhöz, hanem jogi státuszhoz

⁵⁴ A rabszolgákat érintő római és zsidó szabályozás között érdekes különbség a szökött rabszolgával való bánásmód. A római jog értelmében a szökevény (*servus fugitivus*) továbbra is ura tulajdona volt, míg a Tóra rendelkezése (5Móz 23,15-16) kifejezetten tiltotta, hogy visszakényszerítsék gazdájához. (N.B: Az általunk ismert egyéb ókori közel-keleti kodifikációktól is eltér a törői szabályozás: Hammurapi 16. törvénycikkelye pl. halállal büntette a rabszolgát befogadó személyt; ill. a hettita törvények (22-24) alapján jutalmazták azt, aki a szökevényt visszaszolgáltatta. A különbség olyan szembeeszkő, hogy a modern szakirodalomban általában az *idegen földről* szökött rabszolgára vonatkoztatják a fenti ígehelyet: Magdalene – Wunsch 118.) A Bibliában két esetben került sor ilyen szökevényre: az első Séméi szolgálóinak esete, a második a fentebb említett Onészimoszé. Séméi a mózesi parancs ellenére maga kerekedett fel, hogy a szökevények után eredjen (2Kor 2,39-41). Az efféle eseteknek – amikor a mózesi törvények és a későbbi könyvekben tükröződő gyakorlat között ellentét feszül – meglehetősen nagy szakirodalma van. A leggyakoribb következtetés ezekkel kapcsolatban az, hogy ezek szerint a mózesi törvények későbbi keletkezésűek; óvatosabb kritika szerint pedig ha korábban is keletkeztek, nem *preskriptív*, csupán *deskriptív* jellegűek. Azonban ha Séméinek egész pályafutását tekintetbe vesszük, adódik egy harmadik értelmezés is: törvénytelen emberről van szó, aki korábban többször is felrúgta nem csupán a törői rendelkezést (2Móz 22,28 – felkent királyát szidalmazta és átkozta, amire benjaminita származása, vagyis a Saul házához való hűség sem lehet mentség), de Salamon király személyesen neki szóló parancsát is. Ebbe a képbe pedig beleillik, hogy fontosabbnak tartotta rabszolgái visszaszerzését, mint a törvénynek való engedelmisséget.

⁵⁵ *Instrumentum vocale*; Varro, *De re rustica* I.17.1. vö. Arisztotelész, *Politika* 1. 1253b: ὁ δοῦλος κτῆμα τι ἔμψυχον („a rabszolga élő szerzemény”).

⁵⁶ Yavetz 1988, Madden 1996; Scheidel 1997; Harris 1999.

⁵⁷ Hasonló intéseket fogalmaz meg Péter a 'házirabszolga' jelentésű οἰκέτης-ek számára (1Pét 2,18). Az összesen 5-ször előforduló οἰκέτης-szel – amely a δοῦλος szinonimája, némileg szűkebb értelemben ('házirabszolga') – nem foglalkozom külön.

kötődött, amennyiben gazdája teljhatalommal (*dominica potestas*) rendelkezett fölötte.⁵⁸ Ez a magyarázata annak, hogy a példázatokban szereplő δούλος-ok olykor egyben οικονόμος-ok, vagyis sáfárok, házvezetők is lehettek – a mindenkori feladatkör a tulajdonos igényein illetve a rabszolga képességein, megbízhatóságán múlt:

Kicsoda hát a hűséges és okos szolga (δούλος), akit ura az összes cselédje (οικέτης) fölé rendelt, hogy enni adjon nekik a megfelelő időben? (Mt 24:45, SZPA)

Másik átfedés a διάκονος-szal kapcsolatos.⁵⁹ A szó – és a gyökhöz tartozó szavak: a διακονέω ('szolgál') illetve διακονία ('szolgálat')⁶⁰ – a legáltalánosabb kifejezés az Újszövetségben a szolgálatra. Egyes helyeken egyfajta fokozati különbség figyelhető meg a δούλος és a διάκονος között:

Hanem aki közöttetek nagy akar lenni, az legyen a szolgátok (διάκονος), aki pedig első akar lenni közöttetek, az legyen a rabszolgátok (δούλος). (Mt 20,26, SZPA)

Önmegnevezésként, Isten szolgálatának aspektusában szintén előfordul úgy a δούλος, mint a διάκονος:

Pál, Jézus Krisztusnak szolgálója... (δούλος) (Róm 1,1)

illetve

ajánljuk magunkat mindenben, mint Isten szolgálói (διάκονος)... (2Kor 6,4)

A kettő közötti aspektusbeli különbséget alighanem az 1Kor 9,16-18 világítja meg: Pál Isten akaratának engedelmességgel hirdette az evangéliumot, és ebből a szempontból a δούλος-nak felel meg:

Jaj ugyanis nekem, ha az evangéliumot nem hirdetem. (1Kor 9,16; vö. Lk 17,10)

Ugyanakkor ehhez szeretett volna hozzátenni valami pluszt, amiért mennyei díjazás jár. Innen nézve jobban hasonlít egy, a munkáját szabad akaratából elvállaló διάκονος-hoz:

Ugyanis ha önként tenném, akkor jutalomban lenne részem – de ha nem önként teszem, akkor csak sáfári teendők ellátására szól a megbízatásom: mi tehát akkor a jutalmam? Az, hogy miközben hirdetem, ingyenessé teszem az evangéliumot úgy, hogy nem élek az evangélium hirdetéséből fakadó jogaimmal. (1Kor 17,18, SZPA)

Ha a szolgaságról, rabszolgaságról esik szó, feltétlenül ki kell térni a szabadság, felszabadulás (*manumissio*) kérdésére is. Az Ószövetség kapcsán részben érintettük a kérdést, hiszen a zsidó rabszolga éppen azért nem különbözött jogilag jelentősen az egyéb szolgától, mert a hetedik évben

⁵⁸ A római rabszolgák, noha jogilag egységes elbírálás alá estek, mégis csaknem annyira rétegződtek munkájuk és életkörülményeik szempontjából, mint a szabad emberek (Földi–Hamza 1996, 209).

⁵⁹ Más szakaszokban a többi 'szolgá'-t jelentő szó szinonimájaként bukkan fel (Róm 13,4.6, διάκονος és λειτουργός; vö. Zsid 1,14).

⁶⁰ Ebben az időszakban a διάκονος-nak még nincs külön nőnemű formája, vö. Róm 16,1.

fel kellett szabadítani. Ha a szolgaság kérdését spirituális szinten tekintjük, nyilvánvaló, hogy az emberek teljes szabadságra juttatása a messiási feladatkörhöz tartozik:

Az Úr Isten lelke van én rajtam azért, mert fölment engem az Úr, hogy a szegényeknek örömet mondjak; elküldött, hogy bekössem a megtört szívűeket, hogy hirdessek a foglyoknak szabadsulást, és a megkötözötteknek megoldást. (Ézs 61,1)

Természetesen abszolút szabadság nem létezik a bibliai kijelentés alapján:

Mert az én szolgálaim (ִִַּּּ) ők, akiket kihoztam Egyiptom földéről: nem adhatnak el, mint rabszolgák (ִִַּּּ). (3Móz 25,42)

Izrael fiait tehát Isten akarja saját szolgálóiként, nem lehetnek más rabszolgái. Ugyanez vonatkozik az aposztáziára is. Az Isten szolgálata visszautasításának következménye többek között a bálványok szolgálata is:

Az Úr elvisz téged és a te királyodat, akit magad fölé emelsz, oly nép közé, amelyet nem ismertél sem te, sem a te atyáid; és szolgálni fogsz ott idegen isteneket: fát és követ. (5Móz 28,36)

Ezt az igazságot az Újszövetség még világosabban fejt ki, elsősorban Pál a *Rómaiakhoz írt levélben*:⁶¹

Hát nem tudjátok, hogy akinek átadjátok magatokat rabszolgaként az engedelmességre, akinek engedelmeskedtek, annak vagytok a rabszolgái: vagy a bűnéi a halálra, vagy az engedelmisségéi az igazságosságra. De hála az Istennek, hogy bár a bűn rabszolgái voltatok, mégis szívből engedelmeskedtetek a tanítás öntőformájának, amelynek átadattok, és fölszabadulva a bűn hatalma alól, az igazságosság rabszolgáivá lettetek. (Róm 6,16-18, SZPA)

Hogy az ember saját vágyainak rabszolgája (δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις, Tit 3,3) természetesen nem új gondolat; a sztoikus etika egyik alaptétele ez, amely azonban ezt az állapotot az egyén által legyőzhetőnek tekinti. Ez a meggyőződés megjelenik Philónnál is, aki nem egy művében érinti a témát.⁶² Annyi bizonyos: az Újszövetség diagnózisa illetve megoldási javaslata messzemenőig egyedi a többi szerzőével összehasonlítva:⁶³

A Krisztus Jézusban lévő élet Szellemének törvénye fölszabadított engem a bűn és a halál törvénye alól. (Róm 8,2, SZPA)

Pál azonban nem csupán a rabszolga / szabad aspektusában mutatja be az ember állapotát. Ha csak egyetlenegyszer is, de még egy speciális római jogi kategória, a *libertinus* („szabados”, görög elnevezéssel: ἀπελευθερος) is szerepel a *Korinthosziakhoz írt első levelében*. A római jog alapján a

⁶¹ Bár János már Jézus tanításaiból is „kihallotta” ezt a kijelentést, ld. Jn 8,34.

⁶² Opif. 167; Leg. 3. 156; 3. 194 Spec. 4,91, 113. – Philón a sztoikusokhoz hasonlóan a λόγος-t nevezi meg a vágyak, élvezetek elleni „fegyver”-ként, azonban az ő λόγος-értelmezése – bár mutat némi hasonlóságot – szintén eltér az Újszövetségtől: Mackie 2009, 29.

⁶³ Az Újszövetség jogi környezetében, a római jog alapján a rabszolganő gyermeke is automatikusan rabszolga volt (*partus ancillae*), ami szellemi szinten szintén beleillik a abba a képbe, amelyet a Biblia tár elénk: Ádám bűne miatt minden emberre elhatott a bűn törvénye (Róm 5,12).

libertinus ti. nem jelentett azonos jogállást a szabad emberrel: felszabadítója polgárjogi helyzetét és nevét kapta meg, de volt urához (ettől kezdve: *patronus*ához) tartozott különböző kötelezettségek révén, annak *cliens*évé vált. Megmaradt az engedelmisség (*obsequium*) patronusa felé; minden reggel köszöntenie kellett őt; el kellett látnia annak ügyeit (*officium*); sőt, a patronus feladatokra is kötelezhette őt (*operae*). Cserébe a *libertinust* a *patronusa* védelemben részesítette, szükség esetén eltartotta (*alimentatio*). Nero idejétől (50–54) kezdve ha a *libertinus* hálátlannak bizonyult, visszavonhatták szabadságát (*revocatio ad servitudem*).⁶⁴ Ezzel magyarázható az is, hogy Pál apostol Philémónnak címzett levelében nem tesz egyértelmű utalást arra, hogy szabadítsa fel az általa visszaküldött, időközben megtérésre jutott Onészimoszt. A szökevény *státuszában* ez nem hozott volna annyira jelentős változást – Pál annyit kér munkatársától, Philémontól, hogy *kapcsolatuk* ezentúl testvéri legyen, és úgy fogadja őt, mintha magát Pált látná vendégül.⁶⁵

Pál tehát ezekkel a szavakkal csökkenti a rabszolgák és a szabad jogállapotú hívők közötti feszültséget:

Mert az Úrban elhívott rabszolga (δοῦλος) az Úr fölszabadította (ἀπελεύθερος) – hasonlóképpen a szabad emberként (ἐλεύθερος) elhívott pedig Krisztus rabszolgája. (1Kor 7,22 SZPA)

Ha az „Úr felszabadította” kifejezést spirituálisan értelmezzük, akkor arról van itt szó, hogy az újszövetségi hívő felszabadult a rabszolgasorból, de továbbra is felszabadítójától függ. Az Ő nevét vette föl, napi szinten köszöntési kötelezettsége van, az Ő harcait kell harcolnia. Ha pedig abból az aspektusból közelíti meg magát, hogy ő az Úr rabszolgája, akkor egyértelmű, hogy teljes engedelmisséggel tartozik, s szolgálata élete végéig tart. Simeon szavaival:

Most bocsátod el a te rabszolgádat, Uralkodó, békében, ahogyan megmondtad. (Lk 2,29, SZPA)

Az itt használt ἀπολύω – többek között – a rabszolgák felszabadítására használt kifejezés. Miért élete végéig? Ha a római jog szerint értelmezzük: egy rabszolga – hacsak nem adja el vagy szabadítja fel – élete végéig ura tulajdonában marad. A zsidó jog értelmében pedig a rabszolgát föl kellett szabadítani a hetedik évben, de volt kivétel. Ez pedig a szeretetteljes kötelék, ami az urához fűzte:

De ha a szolgálta azt mondaná: Szeretem az én uramat, az én feleségemet és fiaimat, nem akarok felszabadulni: Akkor vigye őt az ő ura a bírák elé, és állítsa az ajtóhoz vagy az ajtófélféhez, és az ő ura fúrja által az ő fülét árral; és szolgálja őt mindörökké. (2Móz 21,5)

A fentiekben megvizsgáltam a héber illetve görög Bibliában a szolgálóra vonatkozó legfontosabb szavakat. Ezek értelmezésében a klasszikus igemagyarázási elv mellett („Ige magyaráz Iget”) az Ószövetség vonatkozásában a környező kultúrák ránk maradt törvénygyűjteményeit, az Újszövetség esetében pedig a Biblián kívüli görög szóhasználatot, a római jogot, esetenként a

⁶⁴Földi – Hamza 1996, 212–213.

⁶⁵Vos 2001, 102–103.

klasszikus görög és római irodalmat is felhasználtam. A vizsgálat eredményeképpen meglehetősen árnyalt kép tárul elénk a szolgálat illetve az úr és szolga viszonyának sokféleségét illetően, ráadásul mindez számtalan spirituális tanulsággal is szolgál, akár a szolgálat mikéntjére, a felszabadítás / felszabadulás lehetőségére illetve annak elutasítására, illetve a teljes szabadság megvalósulásának kérdésére vonatkozóan.

Bibliográfia

- BARR, James 1979. *Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 15.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BRIDGE, Edward 2013. The Metaphoric Use of Slave terms in the Hebrew Bible. *Bulletin for Biblical Research* 23(1): 13–28. Penn University Press, PA.
- CHIRICHIGNO, Gregory C. 1993. *Debt Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOT Supplement Series 141.) Sheffield: Academic Press.
- CSALOG, Eszter 2021. A beszéded elárul téged. A *Szeptuaginta* Exodus-fordításának szerzősége. *Studia Biblica – Bibliai tanulmányok* 3(1): 65–78.
- DE QUIROGA, Pedro López Barja 2006. How (Not) to Sell a Son-Twelve Tables 4,2. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 123(1): 297–308.
- ELLIOTT, Keith 1970. Nouns with diminutive Endings in the New Testament. *Novum Testamentum* 12(4): 391–398.
- FÖLDI András – HAMZA Gábor 1996. *A római jog története és intézményei*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- HARRIS, William V. 1999. Demography, geography and the sources of Roman slaves. *Journal of Roman Studies* 89: 62–75.
- HOFFMEIER, James K. 1996. *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- KRIGER 2011: Kriger, Diane: The amah of Exodus 21:2—11. *Sex Rewarded, Sex Punished: A Study of the Status 'Female Slave' in Early Jewish Law*. Boston: Academic Studies Press, 121–150.
- LEWIS, Naphtali 1963. Leitourgia papyri: documents on compulsory public service in Egypt under Roman rule. *Transactions of the American Philosophical Society* 53(9): 1–39.
- LOPRIENO, Antonio 2012. Slavery and Servitude. Elizabeth Froom, Willeke Wendrich (eds.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles. <https://escholarship.org/uc/item/8mx2073f> (Utolsó letöltés: 2022.03.30.)
- MACKIE, Scott D. 2009. Seeing God in Philo of Alexandria: the Logos, the Powers or the Existent One? *The Studia Philonica Annual* 21: 25–47.
- MADDEN, John 1996. Slavery in the Roman Empire Numbers and Origins. *Classics Ireland* 3: 109–128.

- MAGDALENE, Rachel – WUNSCH, Cornelia 2011. Slavery between Judah and Babylon: The Exilic Experience. Laura Culbertson (ed.): *Slaves and Households in the Near East*. Oriental Institute Seminars 7. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- MEEK, Theophile J. 1948. A New Interpretation of Code of Hammurabi §§ 117–19. *Journal of Near Eastern Studies* 7(3): 180–183.
- MERRILL, Eugene H. 1994. Deuteronomy. *The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 4. Nashville: B&H.
- MORRISON, Martha A. 1983. The Jacob and Laban Narrative in Light of Near Eastern Sources. *The Biblical Archeologist* 46(3): 155–164.
- RÖSEL, Martin 2020. Towards a „Theology of the Septuagint“. In: Johann Cook – Martin Rösel (eds.): *Stellenbosch Congress on the Septuagint*, 2018 (Septuagint and Cognate Studies 74.) Atlanta: SBL Press.
- SCHEIDEL, Walter 1997. Quantifying the sources of slaves in the early Roman empire. *Journal of Roman Studies* 87: 156–169.
- SLANSKI, Kathryn 2003. Mesopotamia: Middle Babylonian Period. R. Westbrook (ed.): *A History of Ancient Near Eastern Law* 1–2. Leiden: Brill. Vol. 1. 485–520.
- SONNET, Jean-Pierre 2010. *God's Repentance and „False Starts“ in Biblical History (Genesis 6–9, Exodus 32–34, 1 Samuel 15 and 2 Samuel 7)*. (Vetus Testamentum Supplements 133.) Leiden: Brill, 469–494.
- TIGAY, Jeffrey H. 1996. *Deuteronomy: = [Devarim]: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation ; Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- TOV, Emanuel 1981. *The Text-Critical Use of the Septuagint* (Jerusalem Biblical Studies 3.) Jerusalem: Simor.
- TOV, Emanuel – WRIGHT, Benjamin G. 1985. Computer-Assisted Study of the Criteria for Assessing the Literalness of Translation Units in the LXX. *Text* 12: 149–187.
- VEENHOF, Klaas 2003. Mesopotamia, Old Assyrian Period. R. Westbrook (ed.): *A History of Ancient Near Eastern Law* 1–2. Leiden: Brill. vol. 2. 431–483.
- VOS, Craig S. de 2001. Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul's Letter To Philemon. *Journal for the Study of the New Testament* 23(82): 89–105.
- WATT, Jonathan M. 2013. Diminutive Suffixes in the New Testament: a Cross-Linguistic Study. *Biblical and Ancient Greek Linguistics* 2: 29–74.
- WESTBROOK, Raymond 2003. Mesopotamia: Old Babylonian Period. In: R. Westbrook (ed.): *A History of Ancient Near Eastern Law* 1–2. Leiden: Brill, vol. 1. 361–430.
- WILCKE, Claus 2003. Mesopotamia: Early Dynastic and Sargonic Periods. In: R. Westbrook (ed.): *A History of Ancient Near Eastern Law* 1–2. Leiden: Brill, vol. 1. 151–181.
- WRIGHT III, Benjamin G. 1998. *Ebed/Doulos: Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture*. In: Richard Horsley et al. (eds.): *Slavery in Text and Interpretation* (Semeia, 83/84.) Atlanta: Society of Biblical Literature, 83–111.
- YAVETZ, Zvi 1988. *Slaves and Slavery in Ancient Rome*. New Brunswick, NJ–London: Transaction Publishers.